

論文

# 三つの異なる死生観—宗教的，科学的そして土俗的見地から—

佐々木陽子<sup>1</sup>

## Three Different Views of Life and Death: Religious, Scientific, and Ethnological Perspectives

Yoko SASAKI<sup>1</sup>

### ABSTRACT

This paper examines the relationships and differences between different views of life and death in three literary works. In the first work, Ayako Miura becomes a nihilist after the war and loses her will to live. However, after adopting the Christian faith, she redefines her struggle with a terminal disease as a “gift from God.” In the second work, Hideo Kishimoto, who had lived a shorter life because of cancer, perceives his death as a “grand finale.” Although he had been a Christian in the past, he now finds dignity in holding a scientific view toward life based on his own intelligence, without relying on religion. The third literary work is “*Pokkuri Shinko* (belief in sudden, easy death),” and it explains certain ethnological rituals such as wearing a blessed underwear that guarantees a painless death. This work is distinct from the outlooks of the first two works and can be considered as nonideological or irrational. The premodern mindset of *Pokkuri Shinko* followers, which forbids others from attending to bedpans of elders, paradoxically mirrors the desire of the elderly to become independent. This paper focuses on altruism and independence as conceived through an individual’s mindset and manner of death.

キーワード 宗教，科学，死生観，ポックリ，自立

Keywords: religion, science, life and death, Pokkuri, independence

### 1 本稿のねらい

死生観をめぐる問題は，極めて個人的でありながら同時に社会的でもあり，宗教的でありながら非宗教的でもあるという重層性を背負い込んでいる。「第三人称が平静の原理なら，第一人称は疑いもなく苦悶の源泉」であり，第二人称の死すなわち「親しい存在の死は，ほとんどわれわれの死のようなもの，われわれの死とほとんど同じだけ胸を引き裂くものだ」（ジャンケレヴィッチ1978：25，29傍点は原著者）との指摘のように，死は「人称」を潜伏させているため，通常，自分とは無関係な「第三人称の死」に平然としていられるが，「二人称の死」や「一人称の死」に直面すると，衝撃を受け悲嘆のあまり絶望に落ち込むことは想像に難くない。例えば，世界的ベストセラーかつロングセラーである『死ぬ瞬間』の著者であり，死に近く人々の声をすくいあげ，死の受容に至る心理のプロセスを解き明かしたKübler-Ross<sup>1)</sup>でさえ，自らが脳卒中で半身不随になった

時，「一人称の死」を前にして，「神はヒトラーだ」と衝撃的な言葉を爆発させている。<sup>2)</sup>

本稿のねらいは，こうした重層性や人称を潜伏させている死生観のうち，以下の3冊の書籍に代表されている死生観相互の親和関係や対立関係を探ることで，死生観をめぐる揺らぎや，「ポックリ信仰」のもつ現代的意味を照射することにある。

表1. 本稿でとりあげる三つの書籍

書名	『道ありき：青春編』	『死を見つめる心：ガンとたたかった十年間』	『ポックリ信仰：長寿と安楽往生祈願』
著者・発行年	三浦 綾子 1980年	岸本 英夫 1973年	松崎 憲三 2007年
出版社 頁数	新潮社 311頁	講談社 226頁	慶友社 230頁
ISBN	978-4101162027	978-4061340244	978-4874492505

<sup>1</sup> 891-0197 鹿児島市坂之上 8-34-1 鹿児島国際大学大学院福祉社会学研究科

Graduate School of Welfare Society, The International University of Kagoshima, 8-34-1 Sakanoue, Kagoshima 891-0197, Japan

2011年5月25日受付，2011年9月1日採録

本稿が扱う三つの書籍とは、第1に、13年にもわたる闘病生活の中で洗礼を受けキリスト教プロテスタントの信仰を糧に、死と背中合せの病苦を受容し生きぬいた三浦綾子の自伝的作品『道ありき』<sup>3)</sup>、第2に、癌の宣告を受け10年にわたり死と向き合い研究生活に打ち込みながら、自身の心象風景を既存の宗教に<sup>4)</sup>すがらず見据えた学者岸本英夫の『死を見つめる心』、第3に、土俗的呪法と結びつき長患いして苦しむことなく安楽な死に方を祈願する習俗に光を当てた松崎憲三の『ポックリ信仰』である。これらを、それぞれ宗教的見地、科学的見地、土俗的見地の事例と捉える。

死生観と言えば、宗教的あるいは思想的な水準での論述が想定されようが、本稿では「ポックリ信仰」という土俗的な呪法を伴う民俗宗教を組み入れている。それは、祈祷してもらった下着を身につけ、あるいは枕の下に置いて寝れば、下の世話にならずに往生できるといった俗信に依拠する。三浦綾子の信仰対象のキリスト教や、岸本英夫の依拠する科学的・合理的知性とは無縁な、現世利益追求の習俗である。「長患いして家族に迷惑かけずに逝きたい」との願望を背負い込んでいる「ポックリ信仰」は、「下の世話までされ、人間の尊厳を喪失した老人像」に対する恐怖の心性に支えられているといえよう。それゆえ、「ポックリ信仰」が近代の知性と縁遠い土俗の顔を持ちながら、パラドキシカルなことに、近代の自立の心性に絡め取られているという意味で、その社会的背景への考察に研究意義が見いだせよう。

村上(1978)が指摘するように、死は「絶対的な確からしさ、そしてそれゆえの陳腐さ」つまり誰もが死ぬという事実と、「絶対的不可知性」つまり死の体験を他者と共有することはありえないという死の矛盾した二局面を想起した時、死そのものの抱え込んでいる混沌としたわからなさにとじろがざるをえないであろう。多くの場合、自らの死を目前にして、一つの死生観を貫き通し、毅然と死を受容するケースはまれであり、多様な死生観の狭間を揺れ動くことが想定される。死を前に「生きていたいとの強烈な叫び」「死によってこの私が完全消滅する事の恐怖」「人間の死は人為ではいかんともし難いとの諦念」「永遠なるものに自らの魂が融合し得ると考えることでの安寧」「死は終焉でなく彼岸における新たな生の始まりと信じ込むことでの希望」「神であれ仏であれ、すがれるものなら何でもすがりたいとの心性」など、揺らぎが想定されよう。

以下に、上記の三つの作品にそれぞれ問いを投げかけ、問題提起とする。

第1に、三浦綾子の波乱万丈な人生において、死への恐怖を克服し受容するのにキリスト教がいかに強い味方になったかはわかる。また、作家として一躍注目を浴びることになった作品『氷点』<sup>4)</sup>において、人間の原罪をテーマに人間存在の不条理や愛やエゴイズムを問いかけることで、三浦自身の実存的問いそのものが作品に投影されていることもわかる。だが、肺結核、脊髄カリエスにより13年もの長きにわたり病床に臥し、その後の直腸がんの手術と再発、さらには血小板減少症やヘルペスやパーキンソン病を患い、病気の悪化によって口述筆記の声さえ出すのが困難に陥るなど、次から次へと病魔に襲われる。こうした不幸を前に、旧約聖書のヨブのごとく、神を呪いたいと思わなかったのであろうか。「なぜこの私に、これほどまで死と背中合せの苦しみを背負い込ませるのだ」と神に抗議申し立てをし続けなかったのであろうか。三浦は、それどころか「苦難や病気は、神の賜物である」「死とは大切な仕事であり、つとめである」とまで言う。こう言わせしめるものは何なのか。

第2に、自らに死が訪れるとわかった場合、すなわち余命が宣告された場合、狂おしいばかりに「生きていたい」との願望に駆り立てられながら、困難を乗り越え、岸本英夫は次の段階に進みえた。すなわち、岸本は死の恐怖から這い上がり、残された時間をどう生きるかを自らの課題と捉える。「いま・ここ」に生きている自分にとって、この一瞬一瞬が狂おしいほど尊く思えたであろうし、見なれたはずの風景の一つ一つが、あまりに美しく映じたであろう。時間が永遠ではないこと、自分には文字通り「限られた時間」しか残されていないという苦悩に満ちた現実を、なぜ科学的・合理的思考で乗り切れたのであろうか。宗教が提供する他界観・浄土観を彼の知性ははねのけ、そうした自身の合理的態度や科学的知性に矜持の念さえ抱く。死は人為的にいかんともしがたい災難であるが、その迫りくる恐怖に対し、「永遠なるもの」にすぎることでの苦しみを乗り越えていく「宗教の誘惑」をクリスチャンの家庭に育ち一時期自らも信徒であったにも関わらず—はねのけ、なぜ科学的・合理的知性に依拠できたのであろうか。

第3に、長患いし苦しみながら死んでいった人々を目の前にした場合、自分は「ポックリと死ねたらいいなあ」という素朴な願望が頭をもたげて来るかもしれない。「どうか下の世話まで人任せにすることなく、長患いせず逝けますように」との利己的願望は同時に、「長患いして家族に面倒をかけることなく逝けますように」との利他的願望に

共振すると捉えられよう。だが、死に臨んでさえ「他者に迷惑はかけたくない」「かけてはならない」との自立の心性を捨てきれない有り様に、死に逝く者におおいかかる過酷さを思わずにはいられない。死に直面してまでも「周囲に迷惑をかけまいとする」思いから、それが孕む無情さが透けて見えてくる。呪文をかけてもらいその下着を身につければ長患いせずにポックリ逝けるという俗信を「非科学的・非合理的」と一刀両断で切り捨てることですましてよいのであろうか。「ポックリ信仰」を、俗信や無思想というマイナスの烙印によって捨象してよいのであろうか。

## 2 神に抗議し続けない三浦綾子

### 2.1 なぜ三浦綾子なのか

クリスチানের現代作家といえ、三浦綾子(1922-1999年)の他に、遠藤周作(1923-1996年)、有吉佐和子(1931-1984年)、井上ひさし(1934-2010年)などが知られていよう。時代はさかのぼるが、本人自身はクリスチアンではないものの、枕元に聖書を残して自殺したとされる芥川龍之介(1892-1927年)についても、『奉教人の死』や『南京の基督』など、キリスト教に関わるモチーフで書かれた作品(切支丹物)は、人間の実存としての受苦性をテーマに、深淵な問いを投げかける。利己・利他という差異を超越した位相において、上記の芥川作品の登場人物は、「犠牲」とか「使命」という言葉がどこか皮相に感じさせるほどの奥行きをもって立ち現れる。

多くのクリスチアン作家の中から、宗教的死生観の事例として、本稿は三浦綾子に光をあてる。だが、それは、三浦の作品に他の作家の作品より惹かれるからではない。三浦をとりあげるのは、彼女が紆余曲折を経て信仰生活にたどり着いており、こうした屈折の孕む意味に注目したいからである。三浦とほぼ同時代を生きたクリスチアン作家に、遠藤周作がいる。両者を比較すると、三浦がプロテスタント、遠藤がカトリックと異なる以外に、三浦は信仰に対し求心力が看取されるのに対し、遠藤においては「カトリックの教えとは何なのか等に迷いを覚え、居心地の悪さを意識する」(片山2002: 36)など、むしろ遠心力の作動さえ感じさせるなどの差異が見られる。柘植(2009)は、三浦が自身の信仰を表面に出しキリスト教を奨励する護教的な作家であったのに対し、遠藤はそこから距離を取り自ら護教的であることに禁欲的であったと、両者の差異を指摘している。また、遠藤の場合は母親や伯母の影響を受け10歳を過ぎた頃に洗礼を受けているのに対し、三浦は30歳と遅い。

遠藤が、生前から自分の棺に入れてほしいと頼んでいたとされる『沈黙』『深い河』の2作品(久松2008: 51)に代表される神への問いかけや懐疑、殊に後者に汎神論に親和的なアウトサイダー的信仰のあり様を垣間見ることができ、信仰そのものを懐疑する視点が内面化されている。だが、クリスチアンになるべき家庭環境にあった遠藤に対し、自らの意志で洗礼を受けた三浦に、宗教に入るきっかけを問う素材がより潜在化していると本稿は捉え、三浦に光を当てることにする。

### 2.2 信仰に至る道程

『道ありき』から、三浦綾子の生涯は大きく3段階に捉えられよう。

第1段階は、北海道の旭川市立高等女学校卒業後すぐに小学校教員になり、敗戦後退職するまでの7年間の教員生活の時期である。「人間である前に国民であれ」「天皇陛下のための国民をつくれ」に従い、後に軍国主義教育に加担したことへの自責の念に陥る。教員として情熱を燃やし、子どもを愛した愛されたものの、戦時下とはいえ軍国教育の推進者として生きたことに対し、戦後、罪意識を抱き退職を決意する。

第2段階は、ニヒリズムと形容できるような、生きる力を失い自殺をも試みた時期である。婚約者は、肺結核になった三浦を3年間もひたすら待つほどの誠実な青年であったにも関わらず、彼女の心は虚無に満ち、婚約者への関心さえ失せていく。「何を目標に生きてよいかわからないのに、生きているということは、ひどく苦痛であった。わたくしは、何者をも信ずることができず、この世のものすべてがむなしく思われた」(三浦1980: 25)と語っている。婚約者に対しては、婚約の解消申し出のためその家を訪れるが、三浦はその夜に入水自殺をはかる。後から追いかけてきた婚約者に止められ、一命を取りとめる。療養生活のなかで幼なじみの前川正と出会い、この敬虔なクリスチアンだった医学生前川との間に、やがて多くの手紙が行き交うことになる。前川は三浦のこの自殺未遂をも受け止め、自己犠牲をもちとわぬ献身的な態度で三浦に接する。前川の自分への深い思いを信じ始めることで、何かを信じてみようかといった気持が頭をもたげ始める。

第3段階は、闘病生活の中でクリスチアンとして生きることを決意し、洗礼を病院で受けるに至った時期である。脊椎カリエスのためギブスベッド<sup>7)</sup>での7年にも及ぶ絶対安静の生活が続く一方で、信仰生活に入った時期である。前川とは深い愛情で結ばれていたが、彼は結核を病み、この

世を去ってしまう。彼の死を告知され、自分のような不誠実な人間ではなく、なぜ前川のような誠実そのものの人間が召されるのかと、怒りがこみ上げ号泣する。愛する人の喪失によっても、なお彼女は信仰の道を歩む。後に夫となる熱心なクリスチャンで前川と風貌の似ている三浦光世と出会い、やがて結婚生活に入る。

### 2.3 三浦の「生かされている」との思い

自殺をはかったこと、そしてそれを遂行できなかったことから、三浦綾子は以下のことをつかむ。

死にたいということは、わたしの強烈な願いであり、意志であったはずなのに、しかも死ぬことはできなかった。いま生きたいと願っていることも、確かにそれはわたしの願いであり意志であるはずなのに、何とわたくしたち人間の意志は、簡単にふみにじられることだろう。そう考えてくると、わたしはこの世に、自分の意志よりも更に強固な、大きな意志のあることを感ぜずにはいられなかった(三浦1980: 100)。

いうまでもなく、「大きな意志」とは神である。前川のような誠実な人間がその命をとりあげられることへの猛烈な怒りが三浦にこみあげてきて、たとえようのない寂寥感にさいなまれる。だが、やがて「死んだ彼の分まで、わたしは生きなければならない」との思いを強くする。

三浦は前川を失った時、次のように訴える。「どうして前川正が死んで自分が生きているのか、何とも納得がいかなかった」(三浦1980: 233)と。「なぜ真面目に誠実に生きてきた善人が死なねばならないのに、どうして悪人は生き続けることができるのか」、この一見「素朴」に思われるこの問いは、全知全能な神が創造したこの世界における、神と悪の和合可能性を探る宗教的哲学的な難問、すなわちウェーバーの「苦難の神義論」<sup>10)</sup>にも繋がる。神の従順な下僕であり義人とされたヨブは財産や家族を失い、自らも皮膚病に苦しむ中で「なぜ私だけが苦しむのか」「神を敬い正しく生きてきた私が、なぜこれほどまでの不幸にみまわれねばならないのか」と、生の不条理・不正義への問いを神にぶつける。ヨブは、神に自分の問いに答えてほしいと切願して止まない。最終的には、嵐の中から神が現れるものの、「この無知の言葉をもって経綸(はかりごと)を暗くする者は誰か」(ヨブ記38章2)<sup>9)</sup>とヨブは神に詰問され、「地の基いをわたくしがすえたとき君は何処にいたか。語れ、もし君がそんなに利巧なら」(ヨブ記38章4)と、次から次に問いをぶつけられる。最終的に、ヨブは悔い改め、天地を創造した神を崇め、神の絶対性の前にひれ伏すことになる。<sup>10)</sup>

ヨブが自らに降りかかった災難を呪い、神の正義がどこにあるのかと糾弾しながらも、最終的には、神を受け入れ今までの自分を悔いて「転向」したように、三浦もまた、前川の死に際してぶつけた神への「抗議」に対し、自分の間違いを告白する。

神が愛の方である以上、前川正の死は、それなりに神の定めた時であり、最もよしとした終りであったにちがいない。わたしはそう思うようになって行った。神は正しい方だから、正しいことをなさにちがいない。神はよい方だから、よいことをなさにちがいない。人間のわたしには、たとえ納得のいかないことであっても、いまにきつと、神のなさったことがわかるようになるであろう(三浦1980: 233)。

ヨブも三浦も最終的に神の前にひざまずくが、以下の点で両者は異なる。ヨブは、自分が神を崇め真面目に誠実に生きてきたことを自負している。たがこそ、神の自分への仕打ちが理解できず、怒りをあらわにする。ところが、利他的・虚無的に生きていた三浦の場合、前川を奪うという神の仕打ちは抗議の対象になりえても、ヨブのように自己肯定の論理にすぎることはいできない。また、三浦が「神のなさること」という言葉を持ち出すことで、「なぜ、こんなことが起きていいのか」との怒りを伴う神への抗議は無効と化す。なぜなら、全知全能の神のすることを、人間の知は理解することは不可能だからである。こうして、人間の有限性ゆえに神の意図は知りえないとの不可知論を持ち出すことで、人間は「思考停止状態」に置かれてしまう。この世の試練が「神の御心」であるなら、その試練を我々は甘受するしかない。だが、あれほどの絶望の感情が、なぜ神を前に溶解してしまうのだろうか。「悪の情動的問題」を投げかけ、「プロテスタント自由主義神学者で、実存主義的見地」に立ち、「ユダヤ思想とホロコーストに多大に影響を受けている」とされるRothが展開した「抗議の神義論」<sup>11)</sup>では、楽観的な神義論を否定し、神に「なぜ」と問いかけ続けることを駆動させる。つまり、この世界に存在する我々にとって理解不可能な不条理を前に、神に抗議し神を告発し続けることで絶望を食い止め、神を信じ続けると言うパラドキシカルな信仰告白である。「絶望の感情」の孕む実存的問いの威力を考えると、三浦の抗議取り下げに疑義を呈したくなる。三浦のスタンスは、Rothがいうところの「楽観的な神義論」<sup>12)</sup>の典型に思えてならない。そこではあらゆる不幸・災難・不正義が終末論的希望で彩られ、抗議の矛先は溶解してしまう。抗議し続けるところに信仰を見いだそうとするRothの苦難(そこにはもちろんアウシュ

ビッツという出来事への強い断罪が込められているが)、こうしたものと異なる地点に、三浦は立脚しているように思われる。

### 3 死を別れと捉え知性を矜持した岸本英夫

#### 3.1 癌告知—「生命飢餓状態」—

岸本英夫(1903-1964年)は東大の宗教学の教授であった時、米国のスタンフォード大学の客員教授に招聘される。赴任地の米国で1954年(51歳の時)、進行性の癌を告知され、「半年までは余命を保証する」と医師に告げられる。死を宣告された岸本は、「生命飢餓状態」に陥る。癌は左頸部にできた黒色腫(メラノーム)という皮膚癌で、その後、何度にも及ぶ大小の手術をくり抜けることになる。こうして、幸運にも余命宣告ははずれたものの、10年間にわたり、死を見据え癌の再発と闘い続ける。その後、進行が遅いことや癌が皮膚の表面に限定されていることゆえに、丹念に摘出していけば「死なずに生きられる」との専門医の言葉に、死の闇からの解放を味わう。岸本は自らの死を予期しながら、つかの間の平安を得て、死に至るまでになすべきことを考え抜く。そして、「死は最大の別れなのだ」との思いに至るなど新たな境地に達し、自らの心象風景を書き記す。本書は、中村(編)(1988)や脇本(1997)などの著書でも取り上げられているのみならず、岸本の死生観を問題にした多様な論文が書かれている(窪寺1998;宮嶋2006;中村<sup>13)</sup>2007;大町1993;2007;小野谷2008など<sup>14)</sup>。こうしたことから、本書のもつ影響力の大きさが看取されよう。

岸本は、自分自身に死が襲いかかってきた時の死生観を、観念的で一般的な死生観と異なるものとして以下のように語る。

腹の底から突きあげてくるような生命に対する執着や、心臓をまで凍らせてしまうかと思われる死の脅威におびやかされて、いてもたってもいられない状態におかれた場合の死生観である。(中略)人間が生命飢餓状態におかれた場合に現れてくる生命欲のはげしさである。生命欲は、生理心理的な一つの力である。いつでも人間の心の底に潜んでいるに相違ない。しかし、人間は、平生(へいぜい)はそれをそのままでは感じない。それがいざとなると、猛然と、その頭をもたげて来る。そして、はげしい生への執着となり、死に対する恐怖となって現われる(岸本1973:11-12)。

こう語り、いかに観念的な死生観が無用の長物であるかを説く。死の恐怖は、第1に死に至る肉体の苦痛であり、第2に生命が断ち切られる死そのもので、この二者は質的

に異なるとされる。たとえ死に至る苦痛が大きくとも、第2の死そのものの恐怖にはかなわないと断言する。いくら苦しくてもよいから、もっと生きていたいというのが、人間の本音なのだと吐露する。

#### 3.2 死は別れの時—科学的・合理的死生観へ—

岸本の死生観を科学的・合理的見地に括弧することについては、岸本の以下の言明が助けとなっている。

私は、実は子供の時には、敬虔な<sup>15)</sup>キリスト教の家庭に育った。私自身も子供らしい熱心な信仰をもっていた。しかし、青年時代に、私は奇跡をおこなうことのできるような伝統的な人格神信仰は、どうしても信じることができなくなった。その意味で、神を捨てたのである。そして、同時に死後の理想世界としての天国や浄土の存在は、まったく信じないようになった。そして、しだいに私は肉体の死によって、私という意識する個体は、物質的にも、精神的にも、解消するものと考えようになってきている。そう考えているというよりは、むしろ、私の近代的な知性が、私をして、そう考えさせずにはおかなかったという方が、より正確であろう(岸本1973:18-19)。

岸本は、死後の理想世界を信じられれば、どれだけ死の恐怖から楽になれるかと思いつつ、この死後世界を肯定しない自分自身を誇っている。こうした「知性の強靱さ」を誇る心性に、宗教に依拠せず死と対峙しようとする科学的・合理的死生観がうかがえる。死は「生命がなくなるということだけのこと」と気づいた岸本は、死の暗闇の前に立ちながら、「生命飢餓状態」から脱出していく。

与えられた生命を最後までよく生きてゆくよりほか、人間にとって生きるべき生き方はない。このようにして、死の暗闇の前に素手でたっていた私は、このギリギリの限界状況まできて、逆に、大きな転回をして、生命の絶対的な肯定論者になった。死を前にして大いに生きることが、私の新しい出発になった(岸本1973:22)。

やがて、死への心の準備の必要を説き出す。人生に訪れるいくつかの別れのなかで、最も大仕掛けで徹底した別れが死なのだとの思いに至る。『別れのとき』という考えかたに目ざめてから、私は、死というものを、それから目をそらさないで、面とむかって眺めてみるのが多少できるようになった。それまで、死と無といっしょに考えていた時には、自分が死んで意識がなくなれば、この世界もなくなってしまうような錯覚から、どうしても脱することが、できなかった(岸本1973:33)と語っている。

「癌という刺激のおかげで、生活態度に一本筋が通ったようなものである」(岸本1973:29)とまで言い切る岸本は、

強靱な精神力をみせるものの、「自分の死後、家族や知友が、自分のことを想いだしてくれるだろうと考えることは、非常な慰めになった」(岸本1973: 67)と、万人が抱くであろう思いも吐露している。「人間は、どうしても、死ななければならない。しかし、どうしても、死にたくない。この矛盾を解くためには、どうすればよいのか」(岸本1973: 132)を考え抜く。こうした生死観に対し、岸本は現世における理想を追求し、よく生きることの重要性を主張する。来世の理想郷を提供する事で救済の手を差し伸べる宗教を拒否し、あくまでも自己の科学的・合理的知性を誇ることで、自らの死を見据えた岸本の「生死観」は、虚勢を張るといった無理が感じられない。それは、「生きられるものなら生きていたい」という人間としての素朴な感情を肯定し、次の段階として、自分を取り巻く人々に別れを告げる準備を重ね、自分が彼らの心の中に思い出されることを期待するという誰もが望みそうな想いをも、吐露していることによるのかもしれない。死に臨んでも、岸本は自己の科学的・合理的生死観に矜持を抱いており、科学的・合理的生死観への比重を増していったと言えよう。宗教と非宗教のアンビバレンスは、かつての「自己の生命の宇宙的なるものへの融合」に傾斜した発言に看取される。だが、次の言明から、揺らぎながらも到達した地点として、非宗教的科学的生死観が位置づけられよう。

天国や来世を信じて、安心して死ねる人々の単純さは、たしかに、羨ましいものに思われた。しかし、一方では、私自身としてこの期にのぞんでもゆるがない自分の知性の強靱さに対して、いささかの誇りを感じていたことも、いつわらない心情であった(岸本1973: 66-67)。

#### 4 「ポックリ信仰」という土俗

##### 4.1 「ポックリ信仰」の問題意識

本書(松崎2007)は、「ポックリ往生」<sup>15)</sup>をねがう信仰の現地調査によって得られた知見および先行研究に依拠し、日本各地の信仰の実態を紹介している。そこでは宗教的哲学的な問いかけが通底しているわけではなく、また、こうした習俗行為に地域社会、家族構成、家族関係、福祉などが影響していると考えられるものの、「本書はあくまで信仰的側面に限定して考察したもの」(松崎2007: 227)である。この意味で、現象を「説明」しようとするのではなく、あくまでも「記述」することにとどまっている。よって、他の2冊のような重い問いかけが提示されてはいない。本書は、商業主義に絡めとられたような土俗的呪法にすぎず人間の

心性に触れることで、教義に依拠した体系的な既存の宗教的見地とも、近代の知性に基づく科学的・合理的見地とも異なる民俗宗教ともいいうる呪法の絡まった土俗的生死観を提示している。「ポックリ信仰」を謳う一部の寺社では、商業主義路線にのって、「下の世話にならずにすむ」との呪法の施された下着やお守が売られ、それを身につけたり枕の下に入れて寝たりすれば長患いせずに「ポックリ往生」ができるなどと、ロコミで広がったとある。

「ポックリ信仰」の対象が寺院内にある場合も多く、時にはその祈願対象が客寄せに位置づけうるために、寺社内で「本尊化」していることもある。だが、街角の祠や道端のお地藏さまに近い形で存在することもあり、こうした場合にはまさしく土俗的色彩が濃厚となる。筆者が行った現地調査の範囲では、寺社などの敷地内になく地域住民によって管理されていた事例に、例えば香川県松山市内鬼無の「ポックリ地藏」があり、花や千羽鶴が添えられ住民に大切にされている事が看取された。前者のように、宗教施設に位置を占める以上、土俗的というより既存宗教に依拠していると見るべしとの反論も起こりえようが、その信仰の実態は極めて呪法的色彩の強いものであり、拝む対象にしても、それが神でも仏でも人神でも気にしないという心性がみられ、既存宗教に吸収させるには無理であろう。

##### 4.2 「ポックリ信仰」ブームと土俗

戦後の1965年頃からの水子ブームと同様に、高齢者対象の「ポックリ信仰」も、時代を反映した「現代の民俗」に位置づけられ、いわゆる「流行習俗」とみなされる。「ポックリ信仰」は、例えば有吉佐和子の小説『恍惚の人』<sup>16)</sup>でブームに」といったとりあげられ方をされている(朝日ジャーナル編集部(編)1975: 86; 松崎2007: 138など)。とはいうものの、「ポックリ」の語はすでに江戸の元禄時代に登場していることが指摘されており、1960・70年代に「ポックリ」なる語が、歴史上初めて登場したわけではない(松崎2007: 2)。

ここであえて「習俗」や「民俗」という語を使用せずに「土俗」という語を用いているのは、「民俗」が「人民の風俗」を意味するのに対して、「土俗」が「その土地の風俗・その土地の習わし」を指すため、土地との関係性をにじませているためである。「ポックリ信仰」は、長患いしないこと、下の世話にならないこと、さらに苦しむことなく往生することなど、その信仰の内実には差異はない。だが、その土地・土地により信仰対象や呼び名などに差異がみられる。例えば、「ポックリ信仰」は、東北では「コロリ信仰」、西日本では「嫁いらず観音信仰」あるいは「嫁楽観音信仰」などと

も呼ばれている。

「どうか安楽な死を」「下の世話までされず長患いせずに、往生できますように」と願う「ポックリ信仰」の対象は、全国に遍在している。筆者は数年前から「ポックリ信仰」の現地調査を実施しており、いまだ現地調査は途上にあるものの、現段階でも信仰対象が観音、阿弥陀仏、地藏、弁天、不動、天狗、那須与一等々、実に多様であることに気づかされる。人間の力ではいかんともしがたい状況に直面した際、通常は祈る行為から程遠い生活をおくっている者までもが、この時ばかりはすがる思いで祈りをささげたりする。中には高齢者目当てに下着に呪文を施して売などの商業主義も見られるものの、この民俗信仰は文字通り「土俗」として、その土地・土地の色合いを色濃く残している。例えば、本書で取り上げられている東北会津のコロリ三観音(恵隆寺の立木観音・妙法寺の鳥迫観音・弘安寺の中田観音)には、いずれにも「だきつき柱」が登場する。『抱きつき柱』を介して安楽往生を願うという形も、年中行事も類似している(松崎2007: 74)と、これら三観音の共通性が指摘されている。抱きつき柱は東北地方に多く見られるもののようである。また、山形県米沢市幸徳寺のイビダレ地蔵の「イビダレ」の意味は、「身体がきかず、糞・小便もタレナガシの状態をいう」とあり、そうなりませんようにとの願いがこの名称にこめられ、関西では「イビダレ」とは言わず「タレコ封じ」と呼ばれるとある(松崎2007: 98)。

#### 4. 3 長患いを回避する呪法

現世利益にすがろうとする心性は、キリスト教やユダヤ教では好ましいとは思われないであろうが、「ポックリ信仰」ではあけっぴろげに、「下の世話にならずにすみすように」と祈願し下着が売られる。こうした風景は、これに乗じて商売繁盛を願う地域と一体となって、祈願客をひきつけよう。参拝客が、寺社や地域の商店街にとっての収入源であれば、なおさらその向きに拍車がかかろう。だが、「ポックリ」祈願の対象は、宣伝をして観光客を呼び寄せている大規模な寺社ばかりではない。たどり着くのが大変という辺鄙なところであって、地域住民に自主的に管理されているものもあり、総括する事は困難である。だが、祈願に向かう人々が、往生祈願より下の世話になりたくないとの思いが強いとの著者松崎のコメントは考えさせられる。長患いして誰かの世話になること、それがたとえ血を分けた肉親であっても避けたい思いに、自分が他者の迷惑になって存在していることに否を唱える自立志向が看取される。長患いをしないためには、すがれるものなら何でも

すがる心性を映し出している土俗的呪法は、非合理・非科学的でありながら、また、1960・70年代のようなブームは去ったものの、すたれることなく今日も生き続けている<sup>20)</sup>。この人間の非合理極まりない行為の意味を、「ポックリ信仰」は問いかけている。

### 5 三つの死生観の親和関係と対立関係

#### 5. 1 三者の親和関係—原初的な「すがる心性」—

近代の理性は孤独なる自我を抉出し、その代替不可能性としての人權を据え孤独に耐えうる理性的存在として、知性をそなえた人間類型を理念型として生み出した。こうした理性的存在としての人間観に対峙するものとして、土俗的習俗行為者としての人間類型が位置づけられよう。岸本は、科学的態度・合理的思考に依拠し自らの死を受容することで、原初的な「すがる心性」の超越を試みている。また、三浦はキリスト教の信仰によって人間の知性の限界を受け入れ、「全知全能の神の御業」に従うべく死を受容することで、原初的な「すがる心性」の超越を試みている。

だが、既存の宗教にも俗信にも依拠せず、あくまでも科学的・合理的に思考し、自己の知性を信頼するとの境地にたどり着いた岸本でさえ、「生命飢餓状態」に陥った時には、「生きていたい」との本音を吐露している。また、「生命に対する執着は、藁の一筋にさえすがって、それによって迫ってくる死に抵抗しようとする」(岸本1973:14)と、「すがる心性」を訴えている。三浦も、戦後、自分が加担した軍国主義教育への懐疑、自己の生き方への自信喪失と確かなものを見いだせない空虚さから来る虚無感や寂寥感に苦しみ、ぽっかりと空いた心の空洞を埋める術を見いだせずに苦しむ。この虚無感や寂寥感は、自分を肯定してくれる確かなものを欲する心情の裏返しとも読め、それを広義の意味で「すがる心性」と呼びうると考える。本稿がとりあげている三つの書籍は、その死生観を異にしている事は明白ながら、「すがる心性」が始発点として共有されているといえよう。図1において点線で括った「すがる心性」は、人間の多くが抱く原初的感情と言う意味で位置づけている。こうした「すがる心性」に最も近い位置にあるのが、「ポックリ信仰」であろう。

#### 5. 2 三者の対立関係

##### 岸本の断絶

三浦は、クリスチャンとしての信仰生活を生きている。「ポックリ信仰」も観音や阿弥陀仏や地藏など必ずしも祈願対象は収斂しないものの、俗信ながら広義には宗教に依

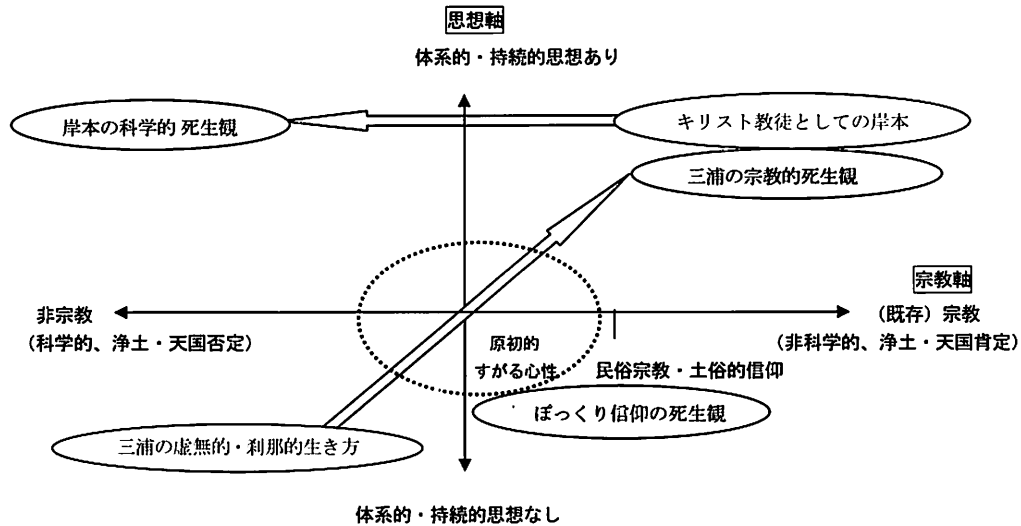


図1. 三者の関係図

扱っている。宗教を受容するとは、人間の英知を超えた存在を容認する事であり、人間を救済してくれる対象を本人の外部に据え、その力の主体が神であろうが仏であろうが、それを受容することを意味しよう。とすると、岸本がたどり着いた境地は、明確に非宗教的といえる。仏教における極楽浄土やキリスト教における天国といった他界観・彼岸観を否定し、岸本はあくまでも科学的・合理的な姿勢を貫こうとする。宗教に依存しない自己のあり方を誇ることに於いて、岸本の死生観は、三浦からも「ポックリ信仰」からも断絶している。

### 「ポックリ信仰」の三つの断絶

とはいうものの、宗教に関わるからと、三浦と「ポックリ信仰」とを一括りにすることには、違和感を禁じ得まい。これが、第1の断絶である。そこには、以下の二つの理由が考えられよう。一つには、三浦はプロテスタントの教会組織の一員として、既存の宗教を信仰しているのに対し、「ぼっくり信仰」は組織化されない土俗としての呪法を伴う俗信にすぎない。「宗教が成立するためには一定の思想、実践、組織を必要とし、人間生活における当事者の究極的な挫折からの救済と究極的な意味づけの根拠を与える機能をはたすことが必要とされる」(宮家1994: 15)との宗教の定義に照らしても、両者には大きな開きが看取される。いま一つには、「ポックリ信仰」では祈りの対象が現世利益を中心にしており、またそうした利己的な祈願が容認されているのに対し、キリスト教ではむしろ利他的な祈りを是とし、この点からも「ぼっくり信仰」と三浦のキリスト教信仰との間には対立的要素が看取される。

第2の断絶は、土俗に括られる「ポックリ信仰」こそが、

むしろ社会的問題の視座と連結することである。岸本の死生観も三浦の死生観も、個人の思想や価値観に依拠しており、内発的なものであるゆえに、社会的背景に照らすことは要請されまい。だが、「ポックリ信仰」ブームの火付け役ともされる有吉佐和子の『恍惚の人』が、1972年に出版され、これと前後する1960年代後半から1980年代初頭にかけて、「寝たきり老人」「ボケ老人」といった言葉が新聞紙上に登場し始める。『恍惚の人』が、いわゆる老人小説をはみ出す形で、日本の福祉行政の貧困に人々の目を向けさせるきっかけとなったことは、著者である有吉自身が関わる「急ごう『恍惚の人』支援 福祉法人づくり 寝たきり老人ホーム援助」(朝日新聞1982年7月4日付朝刊)などの記事からも看取される。有吉自身が著作権を提供する形で、5億円の寄付を募るとの記事である。「寝たきり老人」「ボケ老人」という言葉は、対象を「寝たきり」あるいは「ボケ」と括ることで、無能な老人のイメージをラベリングする。括られる客体に貶められた老人たちは、こうした括りに対抗する力も持ちえないことを考えた時、この土俗的信仰の社会的背景の考察の必要が看取されよう。しかも、先にあげたように「長患いして苦しむのは嫌」という思いより、むしろ「寝込んで下の世話など家族に迷惑をかけるのは嫌」という思いの方が、祈願者には強いとされていることの意味を問わねばなるまい。こうした心性を生み出す背景には、自立思想、自己尊厳思想の浸透があり、それへの対立するイメージとして「寝たきり老人」「ボケ老人」が想定される。「寝たきり老人」「ボケ老人」に対する忌避が、こうした土俗的信仰の背景にあると考えると、岸本や三浦のような個人レベルの問題には回収しえない、社会との関



わりを問うモメントが「ポックリ信仰」には潜んでいるといえよう。

第3の断絶は、「ポックリ信仰」が死後の世界でも死に至る生でもなく、「死に方」そのものを問題にしている点である。浄土への救済者としての阿弥陀仏信仰が一部見いだせるものの、「ポックリ信仰」は死後世界観よりむしろ、安楽な死、長患いしない死という「死に方」を問題に据えている。この意味で、死後世界を肯定する三浦、死後世界を否定する岸本、この両者と断絶している。「ポックリ信仰」については、なぜこれほどまでに「死に方」が問題にされるのかとの問いを喚起させ、そこに社会的背景の考察の必要が看取される。また、「ポックリ信仰」を宗教的死生観、科学的死生観と並列化させることの違和は、「ポックリ信仰」が果たして死生観と呼びうるかとの問いを喚起させよう。すなわち、「死生観」は「死者がどこへ行くのか」「死後どうなるのか」といった問いに応答することが要請される。だが、「ポックリ信仰」はこうした問いへの答えを棚上げしたまま、「死に方」に関心が収斂する。「ポックリ信仰」を死生観と列記することに違和感を伴いながら、しかし並列化することで、その特異性が照射されると共に、「ポックリ信仰」の孕む社会的側面が逆射される。

## 6 結語

死生観をめぐる問題は、哲学・宗教学・倫理学・医学・社会学・法学・歴史学・文学・民俗学などの節結点に位置づけられ、死そのものが人稱を潜伏させているために、論理的破綻のなさを誇る学問知の整合性をもってしても、そこからこぼれおちる過剰性を背負いこんでいる。その過剰性とは、一つは、誰もが死を経験することになるという事実と、誰もが経験として死を語りえないという事実の相克に由来している。いま一つは、死生観をめぐる問題には、学問知と実感知との乖離が不可避であることにも関わろう。

本稿は、宗教的死生観、科学的死生観、土俗的死生観の三者の中で、啓蒙以前の暗闇の人間の行為として非合理・非科学・非思想の烙印を捺されかねない「ポックリ信仰」を死生観の一つと括ることに問題を孕むと捉えながら、あえてこの土俗的見地を組み入れたのは、以下の二つの問題意識からである。

第1は、こうした土俗的なものと手を切れずに生きる人間のあり様、すなわち、迷信的呪法とわかっていながら「すがる心性」に人間の有り様を考えたいとの思いである。死

への恐怖、生への執着という誰もが抱くであろう原初的感情を「すがる心性」と捉えると、この心性に最も近いものとして「ポックリ信仰」が位置づけられる。「ポックリ信仰」は、商業主義や迷信・呪法に踊らされる思想なき人々の行為と総括されかねない。だが、呪文のかかった下着を購入する人間が、それによって下の世話にならず無病息災でいられるなど信じ切っていると果たして断定しうるのであろうか。むしろ、迷信にすぎないとどこかで分かっているが、「すがる心性」を手放せない人間の説明のつきにくさこそ、注目すべきではないのか。

第2は、我々の周囲には、「自然な死」「家族に囲まれた穏やかな死」「自己決定に基づく私らしい死」など「理想的な死」の言説がうごめいているが、その内実を問いかれると、即座に返答ができないことである。それは、「自然」「自己決定」といった語が、プラスの価値を内在化させているようでありながら、実はその内実が空虚であるゆえに、読み替えられ移ろい行くことを可能にしている。この意味で、「下の世話になるのは嫌」「他者に依存するのは嫌」との心性を映し出している「ポックリ信仰」は、まさしく土俗でありながら、現代社会における望ましい老人イメージや自立思想を内面化していると言う意味で、パラドキシカルなことに、現代的・社会的な問題を映し出していると言えよう。「長患いせず、家族に迷惑かけずに逝きたい」との思いが孕む利他性や自立性が、死の自己決定に連結しうるとを考えると、「ポックリ信仰」は土俗的でありながら、現代社会に関わる死の自己決定に親和的な死に方を内面化しているとも捉えうる。

自立を志向しつつも、他者に依存せざるをえない我々のパラドキシカルなあり様を問いかけるものとして「ポックリ信仰」を位置づけると、「ポックリ信仰」が内面化している「他者に迷惑かけずに逝きたい」との素朴な願望は、その利他性と自立性において、人間存在としての自他の関係性、人間の有限性と他者依存の関連性といった奥行きのある問題群に連結していると言えよう。他者依存を忌避し自立を価値づける社会にあつて、孤高な死に方を希求せしめるベクトルに絡め取られかねないものとして、この「ポックリ信仰」を捉えると、この素朴さの内実を問うことの重要性が看取される。

## 注

- 1) 『死ぬ瞬間』では、「死」の受容にいたる五段階として、否認、怒り、取引、抑うつ、受容があげられている。Kübler-Rossは、「ターミナルケア(終末期医療)、サナトロジー(死の科学)のパイオニア」として、Kübler-RossとKesslerの共著『ライフ・レッスン』に紹介されている。
- 2) 不自由になった自らの身体を呪い「一人称の死」を前に、「私は神に、あなたはヒトラーだ、と呼びかけた。でも神は、ただ笑っていた」と発言したとされている。この発言は2004年12月25日に放映されたNHKのETV特集『最後のレッスン キューブラー 死のまぎわの真実』(出演: 柳田邦男 [作家]・山崎章郎 [医師])で紹介されたものである。内容の詳細については、<http://www.nhk.or.jp/etv21c/update/2004/1225.html>で知ることができる。
- 3) 三浦綾子の自伝的作品は以下の3編からなる。第1に、「青春編」としての『道ありき』(1980)、第2に、「道ありき第二部結婚編」としての『この土の器をも』(1981)、第3に、「道ありき第三部信仰入門編」としての『光あるうちに』(1982)である。
- 4) この作品は、朝日新聞の懸賞作品であり、当時としては破格の1千万円の賞金付きであった。731点の応募作品から12点がまず選ばれ、最終的に三浦の作品が賞をとる。「わたしの小説『氷点』は、この『汝の仇を愛せよ』が一つの核となっている。わたくしは『氷点』の中で、自分の娘を殺した犯人の子を引きとるという設定をした」と三浦は語っている(三浦1982: 202)。
- 5) 遠藤周作自身も「本当に自分は基督教徒なのだろうか。それは外面的な思想だけのことであって、本質的には異教徒としての、普通の日本人としての感覚が最後にものを言うのではないかという不安にたえずつきまとわれたのでした」(遠藤1975: 359)と、記している。また「ダブダブの西洋の洋服を着せられたよう」との比喩もある(長谷川2008: 81)。
- 6) 『深い河』に登場するカトリック神父の成りそこないの青年が、キリスト教の神概念を超えてヒンズーの神の存在を認め、死にゆく人を神聖な河とされるガンジスに運ぶ最後のシーンは、ドグマ的な既成宗教に反発し、自らに贖罪を課すことで生きる意味を見いだそうとも見える青年を浮き立たせている。このシーンに、汎神論的なメッセージを読み取ることができよう。
- 7) 「ギブスベッドは、石膏(せっこう)の粉の液体の中に繻帯(ほうたい)を浸し、それをうつ臥せにした患者の背中から腰にかけて二十巻ほどのせ、乾かして作る。すなわち体の形のままできた石のように堅いベッドである。むろん、寝返りをうつことなどはできない。体は固定されたままである」(三浦1982: 59)。言うまでもないが、下の世話も自分では出来ない。
- 8) ユダヤ教に代表される一神教の統一神の概念が突き当たる問題を、Weberは以下のように記す。「神の途方もない力の高揚を、彼が創造し支配するこの世界の不完全性という事実といかにして和合させることができるかという問題である。こうして生まれてくる神義論Theodizeeの問題は、古代エジプトの文字にも、ヨブ記にも、またアイスキュロスにも—もちろんそれぞれ特殊な表現法をとってではあるが—一生々しく現れている」(ウェーバー1976: 178)。
- 9) 『ヨブ記』については、旧約聖書ではなく岩波文庫版(関根正雄(訳)1971)を使用しているが、表記は、ページ数ではなく章と節に統一する。
- 10) Rothは、ヨブの改悛について、以下のようにWiesel, Eを引用して解説している。「ヨブの謙譲は単純な忍従ではない」「迅速な放棄の仮面をかぶった反抗を読み取っている」(ロス, J.K.2002: 49)と。
- 11) Rothの紹介は、デイヴィス(編)(2002: 17)による。「神に対する抗議は、私の宗教的哲学的姿勢の一部であります、一部にすぎず、それは、神と神の善性への信仰を告白しています」(ロス, J.K.2002: 81)に、抗議の神義論に孕まれた屈折しながらも信仰への肯定的意味合いが読み取れる。Rothについては伊原木(2009)を参照。
- 12) 「終末論的希望はみな、何かしらの形で悪を道具と見なす楽観的思考にかかっています」(ロス, J.K.2002: 28)とある。
- 13) 岸本英夫は「死生観」という語を使わず「生死観」という語を使用しているため、岸本に関わる箇所では「生死観」を使用する。だが、それ以外では、よりなじみのある「死生観」を使用することとする。両者については、『生死観』は『死生観』とも言うが、生死観は『生』に重点を置くのに対して、死生観は『死』を視点にすえながら生死全体を観察、評価、価値付けすることである(窪寺1998: 3)と定義されている。
- 14) 窪寺(1998)は、岸本の10年間にわたる癌体験の間の生死観の変化に光を当て整理している。大町(1993)では、岸本の死との戦いを闘病記と捉えている。小野谷(2008)大町(2007)では、来世を否定し「死を別れの時」との捉え方に着目している。宮嶋(2006)は、その副題にもある「宗教学者が死を語ることの意味」を探り、宗教学にとって死が科学的研究対象でありながら一人称の死としての特殊性に着目し、その思想をたどる。中村(2007)は、岸本自身の発病時から10年間に起きた心境の変化を通じて、岸本の「死後世界観」を追いかける。
- 15) 「ぼっくりとは、漢字で書くと保久利、ホコリがなまったもので、安全、円満、安穩に、ということ。往生は、『捨此往彼蓮華化生』から二字をとったもの、つまり、ポックリ往生とは長生きをして死ぬ時には人に迷惑をかけず、自分も苦しまず安楽に、という意味になりますな」(朝日ジャーナル編集部(編)1975: 87)とある。また、「ぼっくり」と「コックリ」が似ているとし、「例えば、居眠りなどして、上体が急に“がっくり”と前後に動くさまであって、ここでは特に『コックリ往生』することをいう」とある(塚本1976: 12-13)。
- 16) 先行研究としては、木村(1979, 1989)などに最も依拠している。「ポックリ信仰」については、問題提起しているものと、民俗学的な紹介やルポルタージュとに分類できよう。前者のものとして、井上(1978)、塚本(1976)、山口(1975, 1978)などがあげられる。井上(1978)は、個人の尊厳を脅かす「寝たきりになりたくない」願望が高齢者に強いことを指摘し、より良き生を望むゆえに安楽なる死を期待するなかで、年をとるこ

とへの自己否定、もっと若ければとの回帰願望などの問題を考察している。塚本(1976)は、ポックリ信仰の紹介に多くの頁を割いてはいるが、こうした信仰が存在する事実を確認し「事実の前には謙虚な気持ちで、それがよし非科学的にみえても、実体にふれ、その存在の意味を学ぶことに努めました」(塚本1976: 3)と自らのスタンスを表明する。さらに、「医学の進歩した現在、どうしてこのような流行をみせるのか」との問題を提起し、そこに高齢化社会や家族制度などの変化の絡まりがあろうとも、「さらに老人に対する社会福祉の手薄なことなどからはじまった、老人群の『告発』であるといわれています」(塚本1976:378)と記している。山口(1975, 1978)は、タイトル「ポックリ信仰にみられる老人の孤独」に表出しているように、孤独の問題を照射している。後者のものとしては、朝日ジャーナル編集部(編)(1975)、富士(1973)、白木(2003)、武田(1999)、立石(2005)、山中(2001)などがある。

- 17) 庶民信仰、民間信仰、民衆宗教など多様な言い方がある中で、宮家(1994)は既存の宗教と差異化して「民俗宗教」を概念化している。
- 18) 有吉佐和子のこの小説の影響力の大きさについては、多様に言及されている。例えば、大谷(2005: 102-103)は、この小説が「ベストセラーになって老人問題がクローズアップされ、同時期に『植物人間』が話題になりはじめた」として、安楽死立法化提案の再開との重なりを指摘している。また、文庫本の解説で社会福祉学者森幹郎は、この小説が老人福祉史の記録されるべき位置にあると記している(森1982: 434)。
- 19) 会津中田観音の抱きつき柱については、『性』と関係しているものと思われます。つまり柱に抱きついて祈念することとは、よき配偶者を得、それは子孫繁栄を祈ること(塚本1976: 281)とある。塚本は伊豆天城湯ヶ島の明徳寺で、正面の柱に抱きつき体をすりつけて祈願する人がいることについて、「性的な欲望がいくらかでもあれば、『しも』つまり垂れを予防するということになるのではないか、こんなふうと考えられます」(塚本1976: 221)と、コメントしている。
- 20) 筆者の現地調査での経験である。山口県周防の「嫁入らず観音」は「ぼけ封じ観音」と並んで人もまばらなひっそりした地にあり、いずれも小さな石像である。「嫁入らず観音」の前に置かれた御賽銭箱の下に、下着がビニール袋に包まれて置かれていた。お賽銭を入れたので、その御利益が下着に乗り移ることを祈願し、その後に取りに来るのではと見受けられた。
- 21) 戦後1945年以降の新聞検索からわかるのは、読売新聞については「寝たきり老人」という語は1969年、「ぼけ老人」は1981年に初めて登場する。朝日新聞については、「寝たきり老人」は1968年、「ぼけ老人」は1980年で、ほとんどずれがない。読売新聞の明治・大正・昭和戦前の記事検索では、これら2語は登場しない。

#### 文献

- 芥川龍之介(1977)。「奉教人の死」『芥川龍之介全集第二巻』、pp.266-280。東京：岩波書店。  
芥川龍之介(1977)。「南京の基督」『芥川龍之介全集第四巻』、

- pp.133-149。東京：岩波書店。  
有吉佐和子(1972)。「恍惚の人」東京：新潮社。  
朝日ジャーナル編集部(編)(1975)。「ポックリ寺をよぎる老いと死」『朝日ジャーナル』、17(54): 86-91。  
遠藤周作(1966)。「沈黙」東京：新潮社。  
遠藤周作(1975)。「私とキリスト教」『遠藤周作全集10』、pp.353-360。東京：新潮社。  
遠藤周作(1996)。「深い河」東京：講談社。  
デイヴィス、S. T. (編)(本多峰子訳)(2002)。「神は悪の問題に答えられるか—神義論をめぐる五つの答え—」東京：教文館。  
富士正晴(1973)。「ポックリ寺(奈良・清水山吉田寺、光明山阿日寺)繁昌記」『文藝春秋』、51(13): 194-200。  
久松健一(2008)。「青く、澄んだ、世界—遠藤周作の死生観—」『明治大学教養論集』、430: 43-54。  
伊原木大祐(2009)。「悪の問題を再考する—現代哲学と反神義論—」『宗教研究』、83(2): 339-362。  
井上勝也(1978)。「ポックリ信仰の背景」『ジュリスト増刊総合特集—高齢化社会と老人問題—』、12: 200-204。  
ジャンケレヴィッチ、V. (仲澤紀雄訳)(1978)。「死」東京：みすず書房。  
長谷川(間瀬) 恵美(2008)。「宗教と文学—遠藤周作の文学における宗教的視点—」『金城学院大学キリスト教文化研究所紀要』、12: 70-100。  
片山晴夫(2002)。「三浦綾子文学とキリスト教—遠藤周作文学を一つの視座として—」『基督教學』、37: 31-40。  
木村博(1979)。「『安楽死』をめぐる民俗」井之口章次(編)『葬送墓制研究集成第2巻葬送儀礼』、pp.169-175。東京：名著出版。  
木村博(1989)。「安楽死の願い—社会問題—」『死—仏教と民俗—』、pp.31-108。東京：名著出版。  
岸本英夫(1973)。「死を見つめる心—ガンとたたかった十年間—」東京：講談社。  
窪寺俊之(1998)。「岸本英夫の死生観について」『神學研究』、45: 1-33。  
キューブラー・ロス、E (鈴木晶訳)(2001)。「死ぬ瞬間—死とその過程について—」東京：中央公論新社。  
キューブラー・ロス、E・ケスラー、D. (上野圭一訳)(2005)。「ライフ・レッスン」東京：角川書店。  
松崎憲三(2007)。「ポックリ信仰—長寿と安楽往生祈願—」東京：慶友社。  
三浦綾子(1980)。「道ありき—青春編—」東京：新潮社。  
三浦綾子(1981)。「この土の器をも—道ありき第二部結婚編—」東京：新潮社。  
三浦綾子(1982)。「氷点」東京：角川書店。  
三浦綾子(1982)。「光あるうちに—道ありき第三部信仰入門編—」東京：新潮社。  
宮嶋俊一(2006)。「岸本英夫の死生観—宗教学者が死を語ることの意味について—」『死生学研究』、8: 175-190。  
宮家準(1994)。「日本の民俗宗教」東京：講談社。  
森幹郎(1982)。「解説」『恍惚の人』、pp.430-437。東京：新潮社。  
村上陽一郎(1978)。「死を巡る断章」『ジュリスト増刊総合特集—

- 高齢化社会と老人問題－』, 12 : 195-199.
- 中村真一郎(編)(1988).『死を考える』東京：筑摩書房.
- 中村みどり(2007).「岸本英夫の『死後世界観』－宇宙生命への  
溶入－」『宗教研究』, 81(3) : 627-651.
- 大町公(1993).「岸本英夫のたたかい」『奈良大学紀要』, 21 : 13-  
23.
- 大町公(2007).「死は『別れのとき』－岸本英夫の生死観－」『奈  
良大学紀要』, 35 : 1-14.
- 大谷いづみ(2005).「太田典礼小論－安楽死思想の彼岸と此岸－」  
『死生学研究』, 5 : 99-122.
- 小野谷加奈恵(2008).「別れとしての死－岸本英夫の生死観－」『死  
生学研究』, 9 : 263-278.
- 関根正雄(訳)(1971)『旧約聖書 ヨブ記』東京：岩波書店.
- ロス, J. K. (本多峰子訳)(2002).「抗議の神義論」デイヴィス,  
S.T.(編)(本多峰子訳)『神は悪の問題に答えられるか－神義論  
をめぐる五つの答え－』, pp.21-97. 東京：教文館.
- 白木利幸(2003).「全国(ぼっくり寺)案内」『大法輪』, 70(1) :  
105-109.
- 武田正(1999).『おんなのフォークロア』東京：岩田書院.
- 立石尚之(2005).「岩井市弓田のぼっくり不動尊」『西郊民俗』,  
191 : 14-16.
- 柘植光彦(2009).「現代作家とキリスト教」『国文学:解釈と鑑賞』,  
74(4) : 6-17.
- 塚本哲(1976).『ぼっくりさん信仰』東京：保健同人社.
- ウェーバー, M. (武藤一雄・菌田宗人・菌田坦訳)(1976).「第  
八節 神義論の問題」『宗教社会学』, pp.177-188. 東京：創文社.
- 脇本平也(1997).『死の比較宗教学』東京：岩波書店.
- 山口信治(1975).「ボックリ信仰にみられる老人の孤独(一)」『佛  
教大學研究紀要』, 59 : 159-194.
- 山口信治(1978).「ボックリ信仰にみられる老人の孤独(二)」『佛  
教大學研究紀要』, 62 : 143-189.
- 山中真悦(2001).「ぼっくり寺和尚が教える『往生の心得』」『新  
潮45』, 20(3) : 102-107.

(ささき ようこ：鹿児島国際大学大学院  
福祉社会学研究科教授)